

أزمة العلوم الأوروبية و الفنونينولوجيا الترسندنتالية مدخل إلى الفلسفة الفنونينولوجية



تأليف: إدموند هوسرل

ترجمة: إسماعيل المصدق

مراجعة: الزواوي بفوره

قسم الفلسفة - كلية الآداب - جامعة الكويت

الناشر: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، 670 صفحة

لا جدال في أن كتاب: أزمة العلوم الأوروبية والفنونينولوجيا الترسندنتالية، مدخل إلى الفلسفة الفنونينولوجية، للفيلسوف الألماني هوسرل (1859-1938) من أعمدة الكتب الفلسفية في الفلسفة المعاصرة، و من النصوص التأسيسية التي أثرت بشكل بارز على كثير من المسارات الفلسفية المعاصرة. تلك حقيقة لا يرقى إليها الشك في تاريخ الفلسفة المعاصرة، سواء كان المؤرخ مع مؤسس الفلسفة الظواهرية أم ضده. ولا شك أن عملية نقله إلى العربية تستحق كل التقدير.

يتكون الكتاب من ثلاثة مكونات أو أجزاء، وكل مكون ينقسم إلى جملة أو ثلة من الموضوعات. يعالج المكون الأول مسألة أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ويشتمل المكون الثاني على ثلاث ضميمات ونص حول منطلقات تأويل عالم المعاش، ويتضمن المكون الثالث دراسات متعلقة بالسيكولوجيا وأزمة العلوم الأوروبية، وأزمة البشرية الأوروبية والفلسفة، وأخيراً الغائية في تاريخ الفلسفة. هذا، بالإضافة إلى مقدمة مطولة كتبها مترجم الكتاب، وأردفها بثبت تعريفي وآخر بالمصطلحات وقائمة بالمراجع.

ولعل ما يسترعي انتباه القارئ هو عنوان الكتاب، فبأي معنى تحدث هوسرل عن الأزمة، وعن العلوم الأوروبية، وعن الفنومينولوجيا الترنسندنتالية؟ يرى هوسرل أن: "أزمة علم ما لا تعني سوى أن علميته الحقّة؛ أي الكيفية التي حدد بها مهمته وأنشأ بها المنهجية الكفيلة بإنجاز هذه المهمة، أصبحت بأكملها موضع سؤال"⁽¹⁾. ومن ثم فإنّ علمية العلوم الأوروبية، والمقصود بذلك العلوم الصورية والطبيعية والإنسانية، قد أصبحت موضع السؤال والشك. وإذا كان الحديث عن أزمة الفلسفة أو علم النفس وارداً في ظل التقدم الذي تعرفه العلوم الطبيعية، فبأي معنى يمكن الحديث عن أزمة علم الرياضيات أو الفيزياء؟

يفرق هوسرل بين العلوم الوضعية والعلوم الروحية، ويشير إلى أن من بين أهداف كتاب الأزمة الإشارة إلى لغز الذاتية المعاصرة، ومن ثم النظر في الأزمة ليس من حيث مشروعيتها العلمية، وإنما من حيث علاقتها بالإنسان، وهو ما يعني علاقة كتاب الأزمة بالمحنة التي عرفت أوروبا، وتحديدًا محنة الحرب العالمية الأولى، من هنا فإنّ سؤال المعنى يطول الوجود البشري ومعناه، وماذا يمكن للعلم الوضعي أن يقول عن الذات؟

يرى هوسرل أن: "العلم الذي يدرس الأجسام المحضة ليس له طبعاً ما يقول، فهو يغض النظر عن كل ما هو ذاتي. أما علوم الروح التي تهتم في كل فروعها الخاصة والعامة بالإنسان في وجوده الروحي؛ أي في أفق تاريخيته، فإن علميتها

الصارمة تتطلب - كما يقال - أن ينحي الباحث بعناية كل مواقفه القيمية . . . " (2) . لماذا؟ لأن الحقيقة العلمية الموضوعية " مجرد تسجيل لما هو العالم، سواء العالم الطبيعي أو الروحي، في الواقع " (3) . وللتدليل على ذلك قدم هوسرل عرضاً تاريخياً للعلم منذ عصر النهضة الذي استعاد، في نظره، العصر اليوناني، وذلك وفقاً لقاعدة مؤداها أن " إنسان العصر القديم - بحسب المثل الموجه للنهضة - هو الإنسان الذي يشكل ذاته بتبصر على أساس العقل الحر " (4) .

تستدعي هذه القاعدة ضرورة أن تستعيد الفلسفة دورها ومعناها الشامل والكلي، خاصة أن العلم الوضعي الحديث أصبحت تغلب عليه النظرة الاختزالية التي لا تنظر إلى الإنسان في كليته، كما تخلى عن كل الأسئلة العامة المتصلة بالتاريخ والحرية ومعنى العالم. لذا يستخلص هوسرل أن " النزعة الوضعية تطيح برأس الفلسفة إن جاز التعبير " (5)، في حين أن عصر التنوير جدير بالإجلال؛ وذلك نظراً لما تتمتع به الفلسفة من مكانة .

وإذا كان العلم اختزالياً وتجزئياً، فما دور الفلسفة؟ أو كما قال " ماذا يجب أن تكون دلالة هذا النوع من التمعنات التي قمنا بها الآن بالنسبة لنا نحن أنفسنا، نحن فلاسفة هذا الحاضر؟ " (6) . يعترف هوسرل أن محنة الفلسفة والفلاسفة تكمن في الإجابة عن هذا السؤال، وهو ما يعني أن ما سيقدمه في هذا الكتاب إقرار بالمحنة/ الأزمة ومحاولة لتجاوزها .

يصف هوسرل مهمته بعبارات بليغة ودقيقة في الوقت نفسه . يقول: " لكننا نعيش، كفلاسفة ينتمون لهذا الحاضر، في تناقض وجودي مريب . لا يمكننا أن نتخلى عن الإيمان بإمكانية الفلسفة كمهمة؛ أي بإمكانية معرفة شاملة . نحن كفلاسفة جدّيين نعتبر هذه المهمة رسالتنا . ومع ذلك، كيف يمكن التمسك بهذا الإيمان الذي ليس له معنى إلا بالنظر للهدف الوحيد المشترك لدينا جميعاً، للفلسفة " (7) .

إن هذا المعنى الجديد للفلسفة يفرض اختبار العلم الرياضي، وهو

موضوع القسم الثاني من الكتاب، وعنوانه: «إيضاح أصل التعارض بين النزعة الموضوعية الفيزيائية والنزعة الذاتية الترنسندنتالية في العصر الحديث»، وذلك بمناقشة فكرة تجديد الرياضيات بما هو أصل الفكرة الجديدة للعلم الشامل، مع تأويل لديكارت بوصفه مؤسساً للفكرة الحديثة للعقلانية الموضوعية النزعة، وفي الوقت نفسه للحافز الترنسندنتالي، وذلك من خلال جملة من العناصر منها: مسألة رجوع ديكارت إلى الأنا أفكر أو «الكوجيتو»، وإلى ما يسميه هوسرل بالتحريف السيכולوجي للأنا الخالص، وأن اهتمام ديكارت الملح بالنزعة الموضوعية تعد سبباً لسوء تأويله لذاته، واعتبار ديكارت بمنزلة نقطة انطلاق للمسارين العقلاني والتجريب معاً، ومن ثم ضرورة مناقشة التيار التجريبي كما أسسه لوك، وباركلي، وهيوم، ثم مناقشة كانط بوصفه مؤسساً للفلسفة الترنسندنتالية.

وعند هذه النقطة يشرع هوسرل في تقديم المعاني الأولية للفلسفة الترنسندنتالية التي يقصد إلى بنائها. ومن هذه المعاني أن الفلسفة الترنسندنتالية أصبحت متداولة منذ كانط، وأن هوسرل "استعمل لفظ «ترنسندنتالي» في المعنى الواسع للدلالة على الحافز الأصلي (...) الذي يمنح، منذ ديكارت، المعنى في كل الفلسفات الحديثة والذي يريد فيها كلها أن يأتي، إذا جاز التعبير، إلى ذاته وأن يبلغ شكل المهمة الحق الخالص، ويصل إلى التأثير النسقي" (8). ويحتل - بلا شك - مفهوم كانط للمتعالي في هذا السياق أهمية مركزية، بحيث تم النظر إلى فلسفته على أنها فلسفة متعالية، مع أن كانط - في نظر هوسرل - لم يؤسس الفلسفة بشكل جذري، و"لم ينفذ أبداً إلى الأعماق الهائلة للاعتبار الأساسي الديكارتية، كما أن إشكاليته الخاصة لم تدفعه أبداً إلى أن يبحث في هذه الأعماق عن التأسيسات والقرارات الأخيرة" (9). ومع ذلك فإن هوسرل يعترف بأن كانط كان في طريقه إلى ذلك؛ أي في طريقه إلى العودة إلى الذاتية بدلاً من النزعة الوضعية؛ أي إلى "الذاتية العارفة كمحل أصلي لكل تكوينات المعنى وصلاحيات الوجود الموضوعية وتعمل على أن تفهم العالم في وجوده

كتشكيكة للمعنى وللصلاحية، وأن تضع بذلك على الطريق نوعاً جديداً بكيفية جوهرية من العلمية ومن الفلسفة⁽¹⁰⁾. ومن هنا فإن الفنونينولوجيا الترندنتالية تجد أساسها في فلسفة ديكرارت وكانط، ومقابلتهما بما يسمح بتأسيس هذه الفلسفة الجديدة.

وينصب الكتاب في قسمه الثالث على عملية التأسيس انطلاقاً من مفاهيم أساسية ودقيقة، ومنها - على وجه التحديد - مفهوم عالم العيش ونقد مفهوم كانط له، وبخاصة في مسألة غياب منهج للإظهار الحدسي، وعدم شفافية التمييز بين الذاتية الترندنتالية والنفس، والتناظر بين «حياة السطح» و «حياة العمق». وبعد أن عرض هوسرل لمسألة عالم العيش بوصفه مسألة جزئية داخل مسألة عامة للعلم الموضوعي، والتمييز بين العلم الموضوعي والعلم على وجه العموم، واستخدام التجارب الذاتية من أجل العلوم الموضوعية، والإقرار بأن الذاتية النسبية هي موضوع السيكلوجيا، وأن عالم العيش مجال قابل مبدئياً للحدس، وغيرها من المسائل المتصلة بتأسيس مفهوم العلم، يؤكد هوسرل المبدأ المنهجي الذي عرف به ألا وهو مبدأ الإيوخية. يقول: "تقتضي الطبيعة الخاصة للمهمة التي أصبحت على عاتقنا أن يتفرع منهج الولوج إلى حقل عمل العلم الجديد - الذي يبلوغه فقط تعطى لهذا العلم مشاكل العمل - إلى عدد من الخطوات يتخذ كل منها بكيفية جديدة طبعاً إيوخياً < Epochè >، طابع إمساك عن الصلاحيات الطبيعية - الساذجة، وعلى كل حال عن الصلاحيات القائمة سلفاً" (11).

ونظراً لتشعب وتشابك القضايا التي يطرحها المنهج الجديد للفلسفة الفينومينولوجية، فإننا سنتوقف عند مسألة أساسية ألا وهي: «أزمة البشرية الأوروبية والفلسفة»، وذلك لأنها مسألة تهتم كل علاقة بين الفلسفة والمجتمع عموماً، ولأنها تتصل ببعض المعاني الآنية للفلسفة، وبخاصة علاقتها بالحاضر على وجه التحديد. يطرح هوسرل سؤالاً في غاية الأهمية وهو: لماذا لم يظهر طب علمي معني بالأمم والجماعات مثلما ظهر طب للأبدان؟ يميز هوسرل بين

الطب العلمي الذي يشير إلى العلوم الموضوعية أو الوضعية والعلاج الطبيعي الذي يشير إلى العلوم الروحية، ويسأل لماذا فشلت العلوم الروحية/ العلاج الطبيعي في معالجة الأمم المريضة، وتحديدًا أوروبا المريضة؟

لا شك أن التقدم الكبير للعلوم الدقيقة في العصر الحديث أدى إلى "ثورة حقيقية في السيطرة التقنية على الطبيعة" ⁽¹²⁾، إلا أن علوم الروح لا تزال تواجه مشكلات عديدة ليس أقلها مسألة التفسير، وفي حالة ما إذا اعتمدت النموذج الفيزيائي - الكيميائي فإن مآلها الفشل، وذلك؛ "بسبب تعقد البحث السيكوفيزيائي الدقيق، الضروري هنا، عندما ينصب على الجماعات التاريخية الكبيرة" ⁽¹³⁾. لذا وجب إيجاد علم للروح. وفي نظر هوسرل فإن الأزمة الأوروبية تنتمي بكيفية ما إلى علوم الروح، خاصة أن هنالك "غائية عجيبة تسكن، إن جاز التعبير، أوروبا وحدها، وذلك بصفته مرتبطة ارتباطاً صميمياً تماماً مع بزوغ أو انبثاق الفلسفة وفروعها؛ أي مختلف العلوم، في الروح اليونانية القديمة" ⁽¹⁴⁾.

لا يقصد هوسرل بأوروبا المعنى الجغرافي، ولا السكان الذين يعيشون على الأرض الأوروبية، وإنما يقصد "باسم أوروبا وحدة روحية للحياة والفعل والإبداع: مع كل الغايات والاهتمامات، والانشغالات والجهود، مع التشكيلات الغائية، ومع المؤسسات والمنظمات" ⁽¹⁵⁾. وتمثل هذه الروح في الشعور "بأن بشرتنا الأوروبية يسكنها كمال أول يتحكم كلية في تحول الأشكال الأوروبية ويمنحها معنى تطور باتجاه شكل مثالي للحياة والوجود كقطب أبدي" ⁽¹⁶⁾. وتتميز هذه الغائية باللاتناهي، وهو ما يؤدي إلى القول بنوع من فلسفة التاريخ، مع أن هوسرل يرفض مثل هذا التصنيف بدعوى أن فكرة الكمال بوصفها غائية ليست أكثر من تخمين يضمن توجيهاً قصدياً يمكن من رؤية الروابط التي تجمع الأوروبيين.

تظهر هذه الوحدة الروحية في جملة من العلامات، منها:

1 - تنتمي الحضارة الأوروبية من حيث الميلاد إلى اليونان التي عرفت نوعاً من الموقف الجديد إزاء العالم، حيث ظهر تفكير جديد أطلق عليه اسم الفلسفة بوصفه علماً شاملاً.

2 - يشكل العلم والفلسفة معياراً لهذه الوحدة الروحية، بحيث أدبا إلى ظهور مفهوم جديد للإنسان.

3 - سمح المفهوم الجديد للإنسان بتشكّل مفهوم جديد للاجتماع البشري، أو لشكل جديد لجماعة دائمة تحمل حياتها الروحية.

4 - تتميز هذه الجماعة بامتلاكها في ذاتها لأفق مستقبلي غير متناه، أو غائية خاصة.

5 - هذه الروح الجديدة لا تزال تجذب أمماً أخرى إلى أوروبا، وتعرف تحولاً تدريجياً في صورة تاريخية جديدة.

لا ينكر هوسرل تأثر اليونان بغيرهم من الأمم، إلا أنه يرى - وفقاً لمنهجه الظواهري - أن اليونان قد تميزوا بموقفهم الفلسفي. وإذا كان الموقف هو أسلوب حياة روحية معينة، فإن اليونان قد تميزوا بموقفهم القائم على النظرة الشمولية/الكلية والاهتمام بالنظرية، وهذا الموقف اصطلاح عليه هوسرل بالموقف الأصلي. فماذا يعني الموقف الأصلي؟

يميز هوسرل بين الموقف الطبيعي والعملي للإنسان، والموقف النظري الذي ينشأ فيه "النظر الفلسفي ويصبح غاية بذاته أو حقلاً للاهتمام"⁽¹⁷⁾. ويقوم هذا الموقف النظري على نوع من الإبوخية تجاه الموقف العملي أو الطبيعي؛ أي الإبوخية على مختلف الممارسات الطبيعية، ولكن هذا التميز والاختلاف لا يصل إلى درجة الانفصال والقطيعة. ويعد الدين والأسطورة تعبيراً عن الموقف الطبيعي العملي، في حين يعد العلم والفلسفة تعبيراً عن الموقف النظري، وهنالك إمكانية في نظر هوسرل للحديث عن موقف ثالث توليفي بين الموقفين العملي والنظري يظهر في الموقف النقدي الشامل للحياة.

وبناء على هذا التمييز المنهجي في الموقف، يرى هوسرل أن هنالك

اختلافاً مبدئياً بين الموقف العملي الشرقي كما يظهر في الحضارات الشرقية القديمة المصرية والبابلية والفارسية والهندية والصينية، والموقف النظري اليوناني - الأوروبي، ويتمثل هذا الفرق في أن الموقف الأول عملي طبيعي ديني وأسطوري، في حين أن الموقف الثاني نظري علمي وفلسفي.

ومما لاشك فيه أن هنالك أسباباً ودواعي تاريخية وثقافية أدت إلى ظهور الموقف النظري في اليونان، من بينها الدهشة <thaumazein> أو حب الاستطلاع الذي يعكس موقفاً طبيعياً يسمح بالتدرج والانتقال إلى المعرفة النظرية، وكذلك البحث عن المعنى، وإبداع النظرية <theoria>، والانتقال من مستوى الرأي <doxa> إلى مستوى العلم <épistémè>. ولقد عبر عن هذا الموقف النظري شخصيات عديدة بدأت بطاليس وفيثاغورث وتوجت بأفلاطون وأرسطو. ولقد استطاعت جميع هذه الشخصيات أن تبدع حياة فلسفية لها طابع مهنة محددة، ولكنها مؤثرة في الحياة الثقافية العامة، وسمحت بظهور بشرية جديدة لها ثقافة جديدة؛ بحيث يكون فيها لجماعة الاهتمامات المثالية الدور الأساسي؛ أي أن للفلاسفة فيها دوراً أساسياً، وهذا يعني - بحسب هوسرل - أن "الأفكار هي أقوى من كل القوى المادية" (18). وعلى الرغم من الطابع الوطني والخاص للفلسفة، فإن ذلك لم يمنعها من الانتشار، وذلك بحكم طبيعتها الكلية، وموقفها النقدي الشامل.

يستخلص من هذا أن ما يميز الروح الأوروبية الحديثة والمعاصرة هو الفلسفة. ولكن السؤال أو الاعتراض الذي يفرض نفسه هو: ألا يتصل هذا التصور بنوع من العقلانية التنويرية على الرغم من أن هذه العقلانية تشكل أحد أسباب الأزمة الأوروبية؟ يجيب هوسرل عن هذا السؤال/الاعتراض بطريقة مباشرة وواضحة. يقول: "أنا أيضاً متيقن من أن الأزمة الأوروبية لها جذورها في نزعة عقلانية ضالة. لكن هذا لا يعني أن العقلانية بما هي كذلك شر أو أنها لا تحتمل إلا أهمية ثانوية في مجموع الوجود البشري. إن العقلانية بذلك المعنى السامي والحق الذي نتكلم عنه وحده، بصفته المعنى اليوناني الأصلي

الذي صار مثلاً في الفترة الكلاسيكية للفلسفة اليونانية، ما زال يحتاج، طبعاً، إلى كثير من التوضيحات القائمة على التمعن الذاتي، لكنه مدعو لأن يقود التطور بكيفية ناضجة. ومن جهة أخرى فإننا نعرف طواعية (وقد سبقتنا المثالية الألمانية إلى هذا الاقتناع بكثير) بأن الشكل الذي اتخذه تطور العقل في النزعة العقلانية لعصر التنوير ضلال، حتى وإن كان على أي حال ضلالاً مفهوماً⁽¹⁹⁾.

لا شك أن هذا الموقف من التنوير واضح ودقيق، فهو من جهة يقر بمسؤولية التنوير عما آلت إليه أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، ويعترف في الوقت نفسه بنقد المثالية الألمانية للتنوير، وبخاصة مثالية هيغل التي وصفت العقل التنويري بالعقل اللاهوتي، إلا أنه مع ذلك يؤكد أهمية العقل والأنوار، وبذلك يكون الموقف النقدي لهوسرل من التنوير موقفاً نقدياً بناءً وسابقاً لمختلف أشكال النقد التي مارستها فلسفات ما بعد الحداثة بمختلف مشاربها واتجاهاتها، وبخاصة ما ذهب إليه مدرسة فرانكفورت والأنطولوجية التاريخية لميشيل فوكو.

يرى هوسرل أن العقل صفة واسعة، تقع على الفلسفة مهمة تحديد معناه وحدوده، وهو ما يتطلب تأسيس فلسفة جديدة. ويميز هوسرل بين فلسفة خاصة بزمان معين، وفلسفة عامة عبارة عن فكرة لا متناهية. والفرق الأساسي بينهما هو أن "الفلسفة القائمة تاريخياً كل مرة هي المحاولة الناجحة بدرجة كبيرة أو صغيرة لتحقيق فكرة لا نهائية الحقائق بل حتى كليتها"⁽²⁰⁾. إن هذا التفريق والتمييز يذكرنا - بلا شك - بذلك التمييز الذي أجرته مدرسة فرانكفورت بين العقل العام والخاص، وبين التنوير الزائف والأصيل.

ويتساءل هوسرل، كما ستتساءل لاحقاً مدرسة فرانكفورت وبخاصة هوركهايمر وأدورنو في كتابهما: جدل العقل، عن كيفية وقوع العقل الغربي في أزمة، أو بلغة فرانكفورت في الانحطاط؟ وإذا كان فلاسفة فرانكفورت لا يترددون في رد الأزمة إلى العقل الأداتي، فإن هوسرل يحيلها إلى النزعة

الموضوعية التي تعتبر العالم الموضوعي هو كلية الكائن الإنساني " دون أن تنتبه إلى أن الذاتية المنجزة للعلم لا يمكن أن يوفيهما أي علم موضوعي حقها " (21).

وبتعبير آخر، فإن أزمة العلوم الأوروبية لا تتمثل في الموضوعية على مستوى دراسة الطبيعة، وإنما في النزعة الموضوعية الشمولية. وتعتبر هذه النزعة عن سداجة تطبيق المناهج الموضوعية على الإنسان. وأن العلوم الإنسانية التي تطبق المناهج الموضوعية، مثل علم النفس لا تستطيع أن تعرف الذات أو النفس أو الروح، ولذا لا يتردد هوسرل في الحكم على السيكولوجية الحديثة بالفشل، وذلك بسبب نزعتها الموضوعية التي تمنعها من معرفة الماهية الخاصة بالروح، على الرغم مما حققته من إنجازات قيمة لا يمكن إنكارها.

وعليه، فإن هنالك حاجة ماسة لفهم الروح، ولفهم العلاقة بين علوم الطبيعة وعلوم الروح. وفي هذا السياق، يشيد هوسرل بمحاولة دلتاي في تأسيس منهج لعلوم الروح، وبجهود الكانطيين الجدد، وعلى رأسهم فيندلبلاند وريكرت، رغم أنهم ظلوا أسرى النزعة الموضوعية. من هنا يدعو هوسرل إلى ضرورة معالجة موضوع الروح بشكل مستقل، وألا تسعى علوم الروح لكي تصبح مكافئة للعلوم الطبيعية، وإنما عليها أن تعود إلى ذاتها، وأن تتمتع في ذاتها.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يتسنى للروح أن تتمتع في روحها؟ يجب، في نظر هوسرل، استبعاد النزعة الحسية، والاهتمام بالنزعة القصدية كما دعا إليها برنتانو، مع ضرورة تأسيس فينومينولوجيا ترنسندنالية. كيف ذلك؟ "بأن ينطلق المتفلسف من أنه، وذلك من حيث هو مجرد منجز لكل صلاحياته التي يصبح إزاءها متفجعاً نظرياً محضاً. في هذا الموقف يتأتى بناء علم للروح مستقل مطلقاً في شكل فهم متماسك للذات وللعالَم من حيث هو إنجاز روحي" (22).

وإذا كانت الفينومينولوجيا القصدية ستولى تأسيس هذا النهج، فإن هذه الفلسفة ترى أن المحنة/الأزمة الأوروبية بما هي «أزمة الوجود الأوروبي»، ليست قضاء مستغلقاً، وإنما هي حالة مفهومة على أساس غائية التاريخ الأوروبي

الذي يتميز بأهداف العقل اللامتناهي؛ لأن العالم الأوروبي تولد عن أفكار العقل؛ أي عن روح الفلسفة. ومن ثم فإن الأزمة ما هي إلا (فشل ظاهري للعقلانية)؛ أي أن هذا الفشل لا يتصل بماهية العقل، وإنما بشكله الخارجي المتمثل في النزعة الطبيعية والنزعة الموضوعية، وأن المخرج الوحيد هو في العودة إلى ماهية العقل، أو بتعبير دقيق إلى الروح.

ولقد وصف هوسرل هذا المخرج بعبارات واضحة، لا يمكن للقارئ إلا أن يتمعن في دلالتها، وفي آتيها الحاضرة. يقول: "ليس لأزمة الوجود الأوروبي سوى مخرجين: أفول أوروبا في اغترابها عن المعنى العقلي لحياتها والسقوط في عداء الروح وفي البربرية، أو انبعاث أوروبا انطلاقاً من روح الفلسفة بفضل بطولية للعقل تتخطى النزعة الطبيعية نهائياً. إن الخطر الأكبر الذي يهدد أوروبا هو الإعياء. إذا كافحنا «كأوروبيين صالحين» ضد خطر الأخطار هذا في تلك الشجاعة التي لا تجفل أيضاً أمام الكفاح اللامتناهي، فستنبعث من حريق الإبادة الذي يشعله انعدام الإيمان⁽²³⁾، ومن النار الكامنة لليأس من الرسالة الإنسانية للغرب، ومن رماد الإعياء الكبير فينيق حياة داخلية جديدة وفعالية روحية جديدة كعربون لمستقبل كبير وبعيد للإنسان: ذلك أن الروح وحده لا يموت" (24)!

الهوامش

- (1) هوسرل، إدموند: أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان 2008، ص 41.
- (2) أزمة العلوم الأوروبية، ص 45.
- (3) أزمة العلوم الأوروبية، ص 45.
- (4) أزمة العلوم الأوروبية، ص 47.
- (5) أزمة العلوم الأوروبية، ص 49.
- (6) أزمة العلوم الأوروبية، ص 59.
- (7) أزمة العلوم الأوروبية، ص 59.
- (8) أزمة العلوم الأوروبية، ص 170.

- (9) أزمة العلوم الأوروبية، ص 171.
- (10) أزمة العلوم الأوروبية، ص 172.
- (11) أزمة العلوم الأوروبية، ص 219.
- (12) أزمة العلوم الأوروبية، ص 519.
- (13) أزمة العلوم الأوروبية، ص 520.
- (14) أزمة العلوم الأوروبية، ص 522-523.
- (15) أزمة العلوم الأوروبية، ص 523.
- (16) أزمة العلوم الأوروبية، ص 525.
- (17) أزمة العلوم الأوروبية، ص 535.
- (18) أزمة العلوم الأوروبية، ص 543.
- (19) أزمة العلوم الأوروبية، ص 546.
- (20) أزمة العلوم الأوروبية، ص 547.
- (21) أزمة العلوم الأوروبية، ص 552.
- (22) أزمة العلوم الأوروبية، ص 557.
- (23) أزمة العلوم الأوروبية، ص 559.
- (24) خط التقوية من عندنا.

* * *

